„SUPRANATURALUL” ÎN DEZBATEREA TEOLOGICĂ RECENTĂ

Lect. dr. pr. Ștefan LUPU
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Reflecția pe care o propunem în aceste pagini pornește de la convingerea că că relația omului cu Dumnezeu, care definește ființa sa ultimă, nu se epuizează în faptul creaturalității; încă din prima clipă, omul a fost chemat la comuniune cu Dumnezeu, în Cristos, și a fost creat doar pentru a face posibilă această comuniune. Pe de altă parte, condiția creaturală a omului și dimensiunea sa transcendentă sunt intim unite în ființa sa concretă. Omul a fost creat după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu. Numai cu acest fapt este evident că omul este creatură a lui Dumnezeu și, în același timp, este ceva mai mult decât o creatură. Considerația asupra chestiunii supranaturalului vrea să scoată în evidență gratuitatea absolută a chemării omului, în calitate de creatură, la comuniunea cu Dumnezeu ca o consecință a gratuității absolute a întrupării Fiului și a darului Duhului Sfânt. Totodată, trebuie să spunem că această gratuitate totală nu este sinonimă cu un extrinsecism, ci că, doar prin acest dar gratuit și transcendent, omul ajunge la perfecțiunea la care este chemat.

Dacă plecăm de la crearea lumii prin și în Cristos și de la crearea specifică a omului după imaginea lui Dumnezeu, rezultă clar că nu cunoaștem în ce constă existența unui alt „om”, în afară de cel care a fost chemat încă de la început la asemănarea perfectă cu Isus. Chiar din momentul în care ne confruntăm cu omul din punct de vedere teologic, găsim elemente și aspecte ale ființei sale care sunt „supranaturale”, adică acelea care nu se deduc din condiția sa creaturală, dar care, în același timp, apar ca unite în mod inseparabil cu ea. Trebuie să vedem în ce mod se relaționează, în unica ființă a omului, acele aspecte sau dimensiuni care derivă din chemarea la filiațiunea în Isus Cristos și acelea care sunt consecința relației de dependență față de Creator. E clar că stabilirea acestei distincții de principiu nu ne autorizează să delimităm conținutul unora sau altora. Ambele formează de fapt o unitate indisolubilă în unicul om care suntem și pe care îl cunoaștem. Omul poate să ajungă la plinătatea sa numai în Dumnezeu, în cel care, prin definiție, îl transcende.

1. Scurte referințe istorice

Practic, până în perioada de aur a scolasticii, chestiunea supranaturalului nu a fost obiectul unei reflecții directe. Această problemă nu s-a putut pune decât atunci când a început să se considere conceptul abstract de „natură", care de acum nu mai era identificat cu situația și condiția omului realmente existent, ci era dedus plecând de la distincția dintre acele bunuri și perfecțiuni care, într-un anumit mod, pot fi cerute pentru perfecțiunea unei anumite creaturi ca atare și acelea care nu pot fi cerute de nici o altă creatură. Însă, dacă nu există această perspectivă reflexă, nu înseamnă că tensiunea între ceea ce aparține „naturii" omului, ceea ce constituie ființa sa ca și creatură și ceea ce o transcende nu se găsește în Sfânta Scriptură sau în diferitele straturi ale tradiției creștine.

Însăși crearea omului comportă o apropiere a lui Dumnezeu de această creatură privilegiată, apropiere care nu poate fi dedusă din simpla creaturalitate. Numai ființei umane i-a fost comunicată viața divină, numai omul a fost creat după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu. La aceasta, putem adăuga și faptul că poporul lui Israel a fost conștient de gratuitatea alegerii sale, a predilecției de care s-a bucurat și pe care nu o împărtășește cu nici un alt popor. Nu se poate susține că relația dintre creație și alianță ar putea fi echivalată cu problema relației dintre natură și har, în termeni de succesiune. Însă, în cadrul totalei gratuități cu care Dumnezeu îi oferă omului binefacerile sale, se pot deosebi anumite grade, diferite planuri în darul inseparabil. Omul este creat, nu este Dumnezeu, dar a fost creat după imaginea sa. Poporul lui Israel este predilectul lui Dumnezeu datorită voinței libere a acestuia, însă alegerea sa este și în vederea mântuirii celorlalți oameni.

În Noul Testament găsim, în felul său, unele categorii asemănătoare. În el, vedem că s-a dezvoltat o teologie a manifestării iubirii lui Dumnezeu în Cristos, care este „harul" cel mai mare, favoarea cea mai mare la care ne putem gândi (cf., de exemplu, *Rom* 8,32; *In* 3,16), față de care omul nu poate invoca nici un drept sau pretenție (cf. *Rom* 5,6-10; *1Cor* 4,7). Încă de când omul devine păcătos, această gratuitate a mântuirii în Cristos se manifestă într-un mod deosebit de intens în îndreptățirea prin credință: depășirea condiției de păcătos nu se poate face numai cu efortul uman. Este vorba de un dar ce depășește posibilitățile omului și care, prin urmare, indică o gratuitate mai mare decât existența însăși a ființei umane. Cu toate acestea, nici aici nu este legitim să opunem „naturii" această experiență de mântuire, înțeleasă ca „har"; păcatul omului înseamnă negarea ofertei de prietenie făcută de Dumnezeu și, de

aceea, situația omului care a rupt această relație nu poate fi considerată ca echivalentă condiției „naturale". După ce am făcut această precizare, e clar că evenimentul salvific al lui Isus și consecințele sale pentru om sunt considerate și în Noul Testament ca rodul exclusiv al iubirii lui Dumnezeu față de lume. Este ceva ce nu poate fi dedus în nici un fel din existența precedentă a universului creat de Dumnezeu, chiar și în cazul în care Isus însuși ar fi considerat ca rațiunea și sensul a tot ce există. Din faptul că Dumnezeu a creat nu derivă necesitatea ca el să-l trimită pe Fiul său în lume, nici ca să se comunice în mod personal creaturii.

Nici Părinții Bisericii nu și-au pus în mod expres problema de care ne ocupăm. Pentru ei, este în afara oricărui dubiu că destinul omului nu poate fi altul decât vederea lui Dumnezeu și „îndumnezeirea" sa, devenită posibilă pentru că Fiul și-a asumat natura umană. E clar, de asemenea, că acestea sunt un dar asupra căruia nu putem avea nici un drept. Este un dar care nu corespunde „naturii" omului, ci voinței libere a lui Dumnezeu[1]. Aceasta nu înseamnă însă că se poate vorbi de două „ordini"; natura nu este considerată ca o sferă consistentă în ea însăși și peste care se suprapune o alta distinctă de ea. Dimpotrivă, nu de puține ori, relația dintre mântuire și creație se explicitează în așa fel, încât rezultă clar că prima este singura plinătate a celei de a doua și aceasta, la rândul ei, este premisa și începutul celei dintâi[2]. În Sfânta Scriptură și în primele secole creștine, găsim o tensiune clară între condiția creaturală a omului și perfecțiunea acestuia, perfecțiune care este darul lui Dumnezeu prin Isus și în Duhul Sfânt. Însă, dinamismul iubirii lui Dumnezeu, care începe cu creația și culminează în Cristos, este văzut într-o perspectivă unitară. Omul luat în considerație este cel istoric, realmente existent. Relația cu Dumnezeu este singura plinătate a omului[3]. Nu se ia în considerație o altă posibilitate, pentru că

[1] Așa se exprimă CLEMENT DE ALEXANDRIA, *Strom.*, II, 77, 4: GCS 15, 153, care face deosebire între filiațiunea prin natură (φύσει), proprie lui Isus, și filiațiunea noastră, prin voința lui Dumnezeu (θέσει); o distincție asemănătoare se găsește la ORIGENE, *In Joh.*, frag. 109: GCS 10, 562ș.u.; cf. J.M. RIUS CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes*, Roma 1970, 211-215; H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, 142.

[2] Cf. L.F. LADARIA, *El Espiritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980ș.u.

[3] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Conf.*, I, 1: CCL 27, 1: „Ne-ai făcut pentru tine, Doamne, și inima noastră este neliniștită până când nu se va odihni în tine". Augustin cunoaște și distincția dintre ceea ce corespunde omului în calitate de ființă creată și filiațiunea prin har: „Deși suntem deja fii prin har, suntem slujitori întrucât suntem creaturi, pentru că întreaga creație îl slujește pe Dumnezeu", IDEM, *In Ps.*, 122, 5: PL 37, 1637, citat de H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 73; cf. și alte texte citate în același loc.

aceasta nu există cu adevărat. „Supranaturalul” nu este ceea ce se opune sau transcende ordinea naturală, ci vederea lui Dumnezeu și, în general, ceea ce este divin[4].

Anselm de Canterbury consideră că scopul naturii raționale este Dumnezeu însuși, fără ca aceasta să pară a fi o problemă pentru el[5]. Deși continuă încă să se considere că scopul ultim al omului este vederea lui Dumnezeu, începând cu perioada de aur a scolasticii și, în concret, cu sfântul Toma, lucrurile se schimbă puțin. Din acest moment, termenul „supranatural” va dobândi o semnificație precisă, nu va fi folosit doar pentru a desemna sfera divină. Punctul de referință va fi ceea ce este „natural” în om, adică ceea ce este datorat ființei sale ca și creatură. Naturalul nu va mai fi situația concretă în care se naște omul sau în care omenirea a început să existe, ci o abstracție, ceea ce ar fi omul „în sine”, omul ca atare, fără „ridicarea” lui la ordinea care depășește natura, la ordinea supranaturală.

La această schimbare de perspectivă, un rol determinant l-a avut, probabil, introducerea aristotelismului în gândirea occidentală. Acest mod de a gândi insistă mai mult asupra considerării ființei specifice creaturii, a omului în acest caz, decât asupra considerării participării la ființa pe care i-o dă Dumnezeu[6]. Așa se explică preocuparea de a determina perfecțiunile „datorate” naturii, ceea ce corespunde în orice caz ființei omului, chiar făcând abstracție de înălțarea sa la ordinea harului. Într-adevăr, sfântul Toma face distincție între acele perfecțiuni care sunt datorate naturii și cele care sunt complet gratuite, adică nu sunt datorate nici naturii, nici meritului[7]; e vorba de darurile supranaturale, „harul”, care transcende ordinea naturii. E clar că și darurile naturale sunt gratuite, deoarece Dumnezeu a creat în mod liber tot ce există; față de acestea,

[4] Despre evoluția semnificației acestui termen, cf. H. de Lubac, „Remarques sur l’histoire du mot «surnaturel»”, *NRTh* 61 (1934) 225-249; 350-370.

[5] Anselm de Canterbury, *Cur Deus homo*, II, 4: „Și dacă nu se cunoaște că Dumnezeu nu a făcut nimic mai prețios decât creatura rațională pentru a se bucura de el...”.

[6] Cf. O. Gonzalez de Cardedal, *Teologia y antropologia. El hombre „imagen de Dios” en el pensamiento de santo Tomas*, Madrid 1967, 77.

[7] Cf. Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 1, în spec. ad 2; Idem, *Comp. Theol.*, I, 214; cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico de santo Tomas a Cayetano (1274-1534)*, Matriti 1952, 79ș.u.; 245ș.u.. Un precedent interesant al acestei doctrine a sfântului Toma se găsește la Petru Lombardul, *Sent.*, II, 25, 7, când, vorbind despre bunurile pe care omul le-a pierdut prin păcat, face distincție între bunurile naturale și cele gratuite; primele aparțin harului în general, celelalte harului în special.

așadar, nu poate să existe o exigență „juridică", ci una „ontologică"[8]. Lipsa lor ar însemna o autentică privare. Dacă Dumnezeu a voit să creeze în mod liber, înseamnă că el nu a putut să nu comunice creaturilor acele perfecțiuni care corespund fiecăreia dintre ele. În ceea ce privește omul, sfântul Toma menționează mai întâi rațiunea[9]. Harul sfințitor și „gratis data", vederea lui Dumnezeu, nemurirea etc. se numără printre darurile supranaturale. Natura umană nu ar fi nicidecum privată, dacă nu i-ar fi date aceste bunuri. De aceea, sunt total gratuite; nu aparțin naturii umane ca atare și, în plus, nu pot fi nici obținute prin vreun merit din partea omului. Cu toate acestea – și acest detaliu este de cea mai mare importanță pentru consecințele ce le va avea în perioada modernă problema supranaturalului –, sfântul Toma afirmă că fericirea perfectă a omului poate să consiste numai în vederea esenței divine[10]. Există în om o dorință de a-l vedea pe Dumnezeu, însă, în același timp, trebuie să notăm că, pentru satisfacerea acestei dorințe, omul are nevoie de ajutorul harului. Aceasta nu înseamnă imperfecțiune, ci o mai mare perfecțiune, pentru că, fiind Dumnezeu Binele suprem și scopul creaturii, perfecțiunea pe care aceasta o poate atinge, chiar cu ajutorul extern, va fi cu mult superioară aceleia pe care nu o poate atinge în nici un mod[11]. Aceste principii vor fi apărate, cu diferențe

[8] Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*..., 247. Este interesant ceea ce se spune în Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 1, despre ceea ce se „datorează" naturii: Dumnezeu nu este obligat față de creaturi, însă se vorbește de *debitum ex conditione naturae*, „întrucât creatura trebuie să se supună lui Dumnezeu, pentru ca în ea să se împlinească orânduirea divină, adică faptul ca această natură să aibă asemenea condiții și proprietăți și ca, săvârșind anumite lucruri, să obțină anumite scopuri (*et quod talia operans talia consequatur*)".

[9] Unicul bine explicit menționat în Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 1. În Idem, *Comp. Teol.*, I, 214 sunt menționate și mâinile și picioarele.

[10] Cf., mai ales, Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1; intelectul creat trebuie să-l poată vedea pe Dumnezeu, pentru că, în caz contrar, sau nu ar ajunge niciodată la fericire, sau aceasta ar consta în ceva ce nu este Dumnezeu, lucru care ar fi „alienum fidei"; și Idem, *Summa theologiae*, I, q. 73, a. 2. Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*..., 150; 164ș.u.; H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 177ș.u., cu texte din Toma și Bonaventura; Q. Turiel, „El deseo natural de ver a Dios", în *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, IV, Città del Vaticano 1981, 249-262; Idem, „Insuficienza de la nocion de potencia obediencial como solucion al problema de las relaciones del espiritu finito con la vision de Dios", *Divinitas* 35 (1991) 19-54; A. Vaneste, „Saint Thomas et le problème du surnaturel", *EThL* 64 (1988) 348-370; o scurtă sinteză a discuției recente în S. Pié-Ninot, *Tratado de Teologia Fundamental*, Salamanca 1989, 57-62.

[11] Cf. Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4-5; I-II, q. 5, a. 5; q. 109, a. 5; q. 115, a. 2. Însă, în ciuda afirmării dorinței de a-l vedea pe Dumnezeu, se semnalează și că viața veșnică întrece măreția naturii create și, deci, dorința și cunoașterea omului (cf. *1Cor* 2,9): *Ibidem*, I-II, q. 114, a. 2-3. Dumnezeu se află deasupra oricărei dorințe umane.

de detaliu mai mari sau mai mici, de cea mai mare parte a teologilor din sec. al XIV-lea și al XV-lea[12].

Evident, teologia sfântului Toma și a teologilor care l-au urmat presupune un progres față de teologia precedentă, în sensul că se ajunge din nou la o conștiință reînnoită cu privire la gratuitatea darului lui Dumnezeu în Cristos și a viziunii beatifice care decurge de aici. Noua viață dăruită în Cristos și în Duhul Sfânt nu derivă din creație, care este deja gratuită în ea însăși, ci înseamnă un „nou" act de libertate al lui Dumnezeu. Reflecția explicită cu privire la această dublă gratuitate este un progres, întrucât semnifică explicitarea a ceva ce a fost mereu prezent în conștiința creștină. Însă, în același timp, trebuie să notăm din nou schimbarea de perspectivă față de concepția primelor timpuri creștine. Dacă, în perioada precedentă, creația era considerată drept o condiție de posibilitate ca Dumnezeu să comunice omului binefacerile sale, iar ființa umană este pur și simplu cea chemată să le primească (mereu ca dar nedatorat), începând cu această perioadă se face din ce în ce mai mult distincție între ceea ce Dumnezeu a făcut și ceea ce ar fi putut face, între ceea ce este și ceea ce nu este datorat omului „ca atare". În acest mod, după cum se va nota, reflecția teologică va pleca de la o noțiune abstractă de om, în care intră omul existent și cel care ar fi putut exista; referința la Dumnezeu și la chemarea la comuniune cu el, planurile sale concrete cu noi, vor dispărea din definiția de „om". În acest mod, își vor pierde din centralitate unele elemente care au avut o mare importanță în teologia Părinților. Ceea ce înainte era considerat ca decisiv, acum va trece, cel puțin ca tendință, pe planul al doilea. Cu alte cuvinte, creația nu mai este considerată ca intrinsec orientată către mântuirea în Cristos, ci poate fi gândită la marginea acesteia.

Plecând de la aceste premise, va fi elaborată cu mai multă claritate ipoteza „naturii pure", adică se va lua în considerație posibilitatea că Dumnezeu ar fi creat omul cu bunurile care îi corespund în virtutea naturii sale, excluzând chemarea la viziunea beatifică și la comuniunea cu Dumnezeu. În același timp, și în mod consecvent cu acest punct de plecare, se pune problema în ce mod vederea lui Dumnezeu poate fi gratuită, din moment ce omul are dorința înnăscută de a o poseda. Din acest motiv, este negată existența acestei dorințe înnăscute. Astfel, Gaetan observă că această dorință naturală nu există în omul

[12] J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 407: „Existența dorinței înnăscute de a-l vedea pe Dumnezeu era o opinie comună în secolele XIV-XV în toate școlile teologice".

absolut, chiar dacă există în omul orânduit de providență către cer[13]. Gaetan a fost considerat ca primul care a tras asemenea concluzii. Această evaluare nu este exactă[14], chiar dacă, cu el, această teorie a atins o considerabilă coeziune și forță. De altfel, după cum a arătat Alfaro, teologia anterioară lui Gaetan mergea deja spre concluzia posibilității unei neridicări a omului la vederea lui Dumnezeu, datorită caracterului supranatural al acesteia[15]. O altă considerație vine să o completeze pe cea făcută până acum: naturii omului trebuie să-i corespundă o perfecțiune în cadrul ordinii ei, trebuie să existe o corespondență între mijloace și scop; însă, această corespundere nu ar exista dacă natura umană ar avea o dorință după Dumnezeu pe care nu este în măsură să o satisfacă. Prin urmare, rezultatul este negarea existenței dorinței naturale[16].

Începând cu sfârșitul sec. al XVI-lea, doctrina posibilității naturii pure și negarea „dorinței naturale" de a-l vedea pe Dumnezeu devin din ce în ce mai comune, chiar dacă există importante excepții[17]. Fără îndoială, la aceasta a contribuit polemica cu Baius și necesitatea de a garanta gratuitatea ridicării supranaturale a omului, pe care teologul de la Louvain, practic, o nega. Într-adevăr, pentru el, „naturalul" era starea în care omul a venit în lume. Conceptul de „natură" se inspiră mai mult din istorie decât din ceea ce este „esența" omului. De aceea, starea de integritate a primilor părinți era naturală, era datorată omului. Ființa omului astfel creată în „integritatea" sa naturală este chemată la vederea lui Dumnezeu. În acest mod, Dumnezeu devine de fapt o exigență a omului[18]. Mai puțin importantă este, pentru Baius, noutatea reprezentată de

[13] Gaetan de Thiene, *In I-II*, q. 3, a. 8: „Licet homini absolute non insit naturale huiusmodi desiderium, est tamen naturali homini ordinato a divina providentia in illam patriam". Se va observa că destinarea la vederea lui Dumnezeu nu face parte din ceea ce este omul absolut. Cf. J.I. Gonzalez Faus, *Proyecto de hermano. Vision creyente del hombre*, Santander 1987, 146ș.u.

[14] Mai înainte o susținuse Thomas Angelicus; cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 209-218; 408. Este interesantă și soluția pe care o dă Dionisiu Certosinul la problema dorinței naturale a vederii lui Dumnezeu; după el, orice intelect dorește să vadă inteligența care îi este superioară; astfel, finalitatea naturală a omului ar fi contemplarea naturii angelice; cf. H. de Lubac, *Il mistero de soprannaturale*, 204-206.

[15] Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 408ș.u.

[16] Așa se exprimă F. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIV, *De appetitu beatudinis*: „Dicendum est in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare (...) Appetitus innatus fundatur in potentia naturali; sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo neque appetitus innatus".

[17] Cf. H. de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978, 151-193.

[18] Cf. propozițiile condamnate ale lui Baius în DS 1901ș.u.; în concret, DS 1921: „Ridicarea și înălțarea naturii umane la unirea cu natura divină se datorează integrității primei creații și,

Cristos și de îndumnezeirea datorată darului harului său. Foarte interesant este răspunsul pe care îl dă Robert Belarmin la această poziție a lui Baius. Alături de afirmarea posibilității naturii pure, el susține și existența în om a dorinței de a-l vedea pe Dumnezeu, deși aceasta poate fi satisfăcută numai în mod supranatural, și nu cu forțele naturale. Repetă și poziția sfântului Toma afirmând că natura care, chiar cu ajutorul extern, poate să satisfacă aceste dorințe este mai perfectă decât cea care nu este capabilă să aibă aceste dorințe, nici să le ducă la împlinire. Însă, dacă omul nu ar putea să-și satisfacă această aspirație, nu din acest motiv ar rămâne frustrat sau ar fi absurd: ochii liliacului sunt capabili să vadă lumina soarelui, însă, în timpul nopții, aceiași ochi îi servesc la zbor[19].

Introducerea conceptului de natură pură și dezvoltarea acestuia au determinat modul de înțelegere a problemei „supranaturalului" și, cu aceasta, sinteza teologică din ultimele secole. Ceea ce, la început, a fost doar o ipoteză teologică, a devenit puțin câte puțin un punct de plecare. De aceea, se pune problema de a preciza mai bine conținutul „naturii". Doctrina ridicării omului și harul trebuie înțelese plecând de la această noțiune; nu se poate vorbi despre ele fără a avea mai întâi clar ce anume este ceea ce este „ridicat". Astfel, natura omului este definită ca acel ansamblu de atribute care fac din el un animal rațional[20]. Mai întâi, ființa umană constă din anumite elemente care îi aparțin în mod *constitutiv*, adică îl fac să fie ceea ce este. Din ele derivă anumite consecințe, anumite rezultate pe care omul le poate atinge cu forțele sale; toate acestea aparțin în mod *consecutiv* omului și naturii sale. În sfârșit, această natură astfel constituită are nevoie de anumite premise pentru a dobândi scopurile care îi corespund; aceste premise îi aparțin în mod *necesar*. În sens negativ, supranaturalul se definește ca ceea ce nu aparține naturii în nici unul dintre

---

deci, trebuie să se spună că este naturală, nu supranaturală"; și DS 1923; 1924; 1926; 1955, unde se repetă aceleași idei.

[19] Cf. H. de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, 39-69, despre Baius; 197-205, despre Belarmin; H. Rondet, „Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siècle", *RSR* 35 (1948) 481-521; J. Alfaro, „Sobrenatural y pecado original en Bayo", *RET* 12 (1952) 3-75; G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano*, Roma 1966; G. Colombo, „Baio e il soprannaturale", *SC* 93 (1965) 299-330; V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di s. Agostino nella questione del soprannaturale*, Roma 1968; mai multă bibliografie se găsește la J. Alfaro, *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi 1973, 256ș.u., și la R. Berzosa, *La teologia del sobrenatural en los escritos de H. de Lubac*, Burgos 1991; vom reveni asupra acestei probleme în cap. al VII-lea.

[20] Cf. M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1969, 429ș.u., și pentru ceea ce urmează.

aceste trei concepte. Natura constituie o ordine închisă în ea însăși, o ordine care are propriile ei scopuri și mijloacele adecvate pentru atingerea acestor scopuri. Așa s-a ajuns să se vorbească despre scopul natural al omului și despre scopul său supranatural etc. După părerea celor mai mulți autori din ultimele secole, această „natură" se identifică cu cadrul în care omul se dezvoltă, cu ceea ce el experimentează în el însuși și în relațiile cu ceilalți. Numai prin credință, ca răspuns la revelația divină, se cunoaște existența unei alte „ordini" în care omul, de asemenea, se află. Această natură trebuie să fie coerentă în ea însăși, perfectă în ordinea ei, pentru ca „ridicarea" să poată fi complet gratuită. Cu toate acestea însă, se consideră că această natură astfel constituită posedă „*potentia oboedientialis*", adică acea atitudine, concepută în general ca pur pasivă, care permite naturii să primească harul. În realitate, ordinea naturală era considerată ca o dublură, diminuată de situația de „ridicare" în care se află omul.

Această viziune, în pofida limitelor la care ne vom referi imediat, a avut și importante avantaje. Salvează clar gratuitatea darurilor supranaturale și a harului, care nu sunt recerute în nici un fel de creatură. Această transcendență a harului trebuie păstrată în orice moment; nici o creatură și, deci, nici omul, nu poate cere ca Dumnezeu să-i acorde prietenia sa. Pe de altă parte, această concepție a permis teologiei catolice să păstreze integritatea substanțială a naturii umane după păcat. Prin păcat s-au pierdut bunurile harului și beneficiile de care se bucura omul în paradis, dar nu a corupt în mod radical realitatea creaturală. Bunătatea radicală a omului ca și creatură a lui Dumnezeu se păstrează chiar și după s-a pierdut darul harului. Teologia protestantă, care a văzut ființa umană într-un mod mai unitar, a trebuit să o considere ca radical coruptă după păcat.

Pe de altă parte, această sinteză neoscolastică a avut și punctele ei slabe, care au declanșat, deja de câteva decenii, o profundă revizuire. Dificultatea cea mai mare deriva probabil chiar din punctul de plecare, adică din definiția unei „ordini naturale" care nu a existat niciodată în starea sa pură, pentru că toți oamenii pe care îi cunoaștem au fost „ridicați" la ordinea harului. Pe de altă parte, conținutul supranaturalului era determinat doar în mod negativ, ca ceea ce nu aparține naturii, fără a lua în considerație încă din primul moment conținutul concret al darurilor harului, referința acestuia la Cristos, chemarea la filiațiunea divină etc. Într-adevăr, știm că Cristos dă sens întregii creații și că, prin urmare, comunicarea vieții divine omului nu este o adăugire exterioară, ci unica sa realizare. Dacă este așa, „natura" nu poate fi indiferentă pentru ordinea harului, întrucât a fost creată în vederea acestuia. În plus, fiecare ființă

umană este inserată într-o istorie de mântuire; Duhul lui Dumnezeu îl interpelează, chiar dacă nu întotdeauna putem determina în ce mod. Toate acestea trebuie să aibă consecințe clare în conștiința și psihologia omului astfel constituit și chemat la existență în aceste precise condiții. În linii generale, chiar dacă se poate discuta cu privire la modul concret în care are loc, trebuie să admitem prezența în noi a unui „existențial supranatural"[21], a unor conținuturi ale conștiinței noastre, nu în mod necesar reflexe, care nu ar exista în ipotetica natură pură.

Sintetizând, putem spune că, dacă doctrina catolică apăra și afirma clar caracterul gratuit al supranaturalului, adică transcendența sa față de condiția creaturală a omului, ea făcea acest lucru plătind prețul unui anumit extrinsecism care nu ținea cont de bogăția datelor biblice și ale tradiției. Nu mai puțin importantă decât totala transcendență a comunicării lui Dumnezeu omului și decât gratuitatea totală a acestei comunicări este imanența sa, efectul său determinant în interiorul ființei create, efect care constituie perfecțiunea acesteia din urmă. Cele două extreme trebuie să fie armonizate, fără a afirma una în dauna celeilalte.

Ca reacție la acest extrinsecism al doctrinei catolice în ceea ce privește supranaturalul, s-a produs, deja de câteva decenii, o reîntoarcere la învățătura veche și, în special, la teza sfântului Toma referitoare la dorința naturală de a-l vedea pe Dumnezeu. E posibil ca să nu se fi păstrat întotdeauna măsurile juste și, dacă mai înainte s-a păcătuit prin extrinsecism, acum unii dau impresia că au căzut într-un imanentism excesiv. Pius al XII-lea, în enciclica *Humani generis*, deplângea faptul că s-a ajuns să se afirme că Dumnezeu nu putea să creeze ființe dotate cu inteligență fără să le orânduiască și să le cheme la viziunea beatifică, pentru că aceasta echivalează cu negarea gratuității ridicării la ordinea supranaturală (cf. DS 3891). Aceste curente de gândire au dat loc, la timpul lor, la interminabile polemici[22]. În pofida deviațiilor care ar fi putut

---

[21] Expresia a fost formulată și popularizată de K. Rahner; aici, noi o folosim într-un sens general, fără să intrăm în discuția detaliilor concrete; cf. K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", în *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 43-77; IDEM, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978³, 174-183.

[22] Unul dintre autorii care a provocat cele mai multe discuții a fost H. de Lubac cu opera sa *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; același autor a publicat, în acei ani, câteva articole, „Duplex hominis beatitudo", *RSR* 35 (1948) 290-299; „Le mystère du surnaturel", *RSR* 36 (1949) 80-121. Pentru mai multă informație și bibliografie, cf. R. BERZOSA, *La teologia del sobrenatural...* Ne vom ocupa ceva mai târziu de gândirea lui H. de Lubac. O expunere istorică detaliată se află la G. COLOMBO, „Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquanta anni", în *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Milano 1957, 545-607.

apărea, în general, noul mod de a concepe această problemă a fost pozitiv pentru teologia catolică. După enciclica lui Pius al XII-lea, au apărut importante contribuții, la care ne vom referi în continuare. Actualmente, se pare că a scăzut interesul pentru această temă, chiar dacă nu a dispărut total, dacă e să luăm în considerație publicațiile cu privire la acest argument. Multe dintre manualele mai recente de antropologie o iau în considerație. Însă problema continuă să-și păstreze centralitatea pentru concepția creștină despre om.

Să vedem, în continuare, gândirea acelor autori care, într-un mod decisiv, au orientat reflecția și discuția din ultimii ani cu privire la această temă[23].

2. Încercări recente de explicare în teologia catolică

2.1. Karl Rahner

Punctul de plecare al autorului nostru nu este „natura pură", ci situația actuală a omului în har; această situație condiționează orice întrebare pe care omul și-o pune cu privire la el însuși și, prin urmare, face imposibil să determinăm ceea ce ar fi „natura" omului[24]. Aceasta este doar un concept rezidual (*Restbegriff*), adică ceea ce ar rămâne dacă am putea să extragem din noi înșine și din experiența noastră tot ceea ce aparține ordinii harului. Pe de altă parte, orânduirea spre scopul supranatural nu poate fi constitutivă pentru „natura" omului, pentru că, în acest caz, această orânduire nu ar fi gratuită. Însă, aceasta

---

[23] Pe lângă operele și autorii la care vom face mai mult referință, se pot vedea, între alții: L. Malevez, „L'esprit et le désir de voir Dieu", *NRTh* 69 (1947) 3-31; Idem, „La gratuité du surnaturel", *NRTh* 75 (1953) 561-586; 673-689; H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985, 283-348; Idem, „Der Begriff der Natur in der Theologie", *ZKTh* 75 (1953) 452-464; L. Reward, „La «nature pure» à la lumière de l'encyclique *Humani generis*", *NRTh* 74 (1952) 337-354; E. Schillebeeckx, „L'instinct de la foi selon s. Thomas", *RSPhTh* 48 (1964) 377-408; G. Muschalek, „Creazione e alleanza come problema di natura e grazia", în *MySal* 4, 193-209; M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1969, 425-438; M. Benzo, *Hombre profano-Hombre sagrato. Tratado de antropologia teologica*, Madrid 1978, 125-132; G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, Torino 1991, 65-73; J.I. Gonzalez Faus, *Proyecto de hermano*, Santander 1987, 123-170; E. Benvenuto, „Considerazioni (inatuali) sul mistero del soprannaturale", *RdT* 30 (1989) 331-352; J.L. Ruiz de la Pena, *El don de Dios*, Santander 1991, 19-39.

[24] Cf. K. Rahner, „Rapporto tra natura e grazia", 47-49. Cât privește gândirea lui Rahner, există o abundentă bibliografie; se poate vedea K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974, despre această temă 325-367; despre acest aspect particular, L.F. Ladaria, „Naturaleza y Gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro", *EE* 64 (1989) 53-70. Diferite articole referitoare gândirea lui H.U. von Balthasar și H. Rahner despre supranatural se pot vedea în *Communio IntCath Rew* 18 (1991) 207-280.

nu înseamnă că nu aparține în mod constitutiv ontologic esenței concrete (*konkretes Wesen*) a omului[25]. Orânduirea spre Dumnezeu nu este, așadar, ceva accidental sau extrinsec ființei umane realmente existente.

Pe de altă parte, harul trebuie să fie definit în el însuși, pentru că este autocomunicarea lui Dumnezeu; nu poate fi definit plecând de la natură. Această autocomunicare este nedatorată și, în natură, nu este nimic care să o poată atrage, nici vreo dorință care să o ceară. Ori – și aici atingem un punct important al gândirii autorului nostru –, această natură, care nu poate „atrage" harul, este o deschidere pozitivă către el. Capacitatea de a-l primi pe Dumnezeu este centrul însuși al ființei concrete a omului, dar, la rândul său, această iubire a lui Dumnezeu trebuie să fie primită ca un dar, ca un bine nedatorat: „aceasta înseamnă însă că însuși acest existențial supranatural și permanent al orânduirii spre Dumnezeul trinitar al harului și al vieții veșnice trebuie să fie caracterizat ca nedatorat, ca «supranatural»"[26]. Însă, omul este ceva mai mult decât acest existențial pentru iubirea care nu-i este datorată; dacă nu ar fi așa, această iubire i-ar fi datorată. Acest „rest", realitatea care rămâne după ce se extrage existențialul supranatural, ar fi natura umană din punct de vedere teologic; natura al cărei conținut nu poate fi precizat cu exactitate, pentru că ființa umană se află mereu în ordinea harului[27].

Natura spirituală trebuie să posede o deschidere către existențialul supranatural, dar nu-l poate cere în mod condiționat. Nici nu se poate identifica cu această deschidere dinamismul nelimitat al spiritului așa cum îl experimentăm acum, pentru că acesta ar putea fi deja rodul existențialului supranatural. Acest dinamism nu este în nici un caz o exigență a harului; el ar avea sens și atunci când acesta nu ar fi dat de fapt. Natura continuă să fie ca atare, însă trebuie să o vedem ca un „moment intim al singurului lucru voit de Dumnezeu, pentru că el vrea omul pe care îl iubește în Fiul său"[28].

În acest articol al lui Rahner este important, așa cum am văzut, mai ales punctul de plecare de la omul real, cel pe care Dumnezeu l-a creat, nu cel care ar fi putut exista; „esenței concrete" a acestui om (pentru a evita unele confuzii, Rahner nu vorbește în acest context despre „natură") îi aparține orânduirea sa către Dumnezeu. Acesta este un element constitutiv central al omului

[25] Cf. K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 47-49; să notăm că în termeni asemănători se exprimă H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 301ș.u.; cf. și IDEM, „Der Begriff der Natur...".

[26] K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 68.

[27] Cf. K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 69ș.u.

[28] K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 77.

care există realmente. Dar, și fără această orânduire, ar rămâne un rest, natura omului; conținutul ei nu este delimitabil, deși trebuie să afirmăm că ea continuă să aibă un sens. În caz contrar, nu s-ar salva gratuitatea supranaturalului.

Rahner a revenit asupra acestei teme câțiva ani mai târziu[29]. Cu această ocazie, el insistă ceva mai mult decât în articolul precedent asupra conținutului pe care îl are noțiunea de „spirit". Însă, notează din nou că natura ca spirit există numai în ordinea supranaturală și numai în această ordine o experimentăm noi. Și, cu atât mai puțin, putem ști care ar fi scopul corespunzător acestei „naturi pure". Cu toate acestea, repetă autorul nostru, conceptul este legitim și necesar. Pe de o parte, omul, în virtutea naturii sale spirituale, nu poate fi definit, delimitat, asemenea ființelor infraumane, tocmai pentru că, în virtutea naturii sale supranaturale, este deschis spre absolut[30]. Însă, plinătatea harului nu este cerută de esența omului, chiar dacă aceasta este deschisă către el. În esența sa indefinibilă, omul poate fi cunoscut ca „potentia oboedientialis" pentru viața veșnică, înțelegând această putere nu doar ca o simplă opoziție la înălțare, ci ca o orânduire pozitivă către ea[31]. Dar nici cu uzul acestei noțiuni de „spirit" nu putem fi siguri că întâlnim „natura" umană, pentru că, în analiza noastră, pot intra elemente ce derivă din natura istorică (amintim că, în articolul precedent, se vorbea despre „esența concretă"). Rahner nu și-a modificat în mod substanțial poziția în acest al doilea articol, chiar dacă trebuie să recunoaștem că există accentuări diferite: vorbește mai mult despre natura omului ca spirit și mai puțin despre esența concretă a omului în relație cu existențialul supranatural și despre cea a naturii ca „rest".

2.2. Juan Alfaro

Preocuparea lui Alfaro, tratând această chestiune, este să arate transcendența și imanența harului plecând de la natura omului ca „spirit finit"[32]. Meritul principal al teologului spaniol este cel de a fi pus discutarea acestei probleme

[29] Cf. K. Rahner, „Natura e grazia", în *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 79-122.

[30] Cf. K. Rahner, „Natura e grazia", 117.

[31] Cf. K. Rahner, „Natura e grazia", 119-121.

[32] Cf., mai ales, J. Alfaro, „Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural", *Gr.* 38 (1975) 5-50; Idem, „Il problema teologico della trascendenza e dell'immanenza della grazia", în *Cristologia e Antropologia...*, 256-397; alte publicații ale autorului cu privire la această temă sunt citate la pag. 257 ale acestei din urmă cărți. Cf. și J.M. De Miguel, *Revelacion y fe. La teologia de Juan Alfaro*, Salamanca 1983, 79-103; L.F. Ladaria, „Naturaleza y Gracia...".

în cadrul cristologiei[33]. Problema gratuității harului trebuie să fie abordată plecând de la gratuitatea și transcendența întrupării și, totodată, imanența harului trebuie să fie văzută în lumina autocomunicării lui Dumnezeu omului în gradul suprem, care are loc în întruparea însăși.

Plinătatea harului ne va fi dată în vederea lui Dumnezeu; de aceea trebuie să studiem modul în care aceasta din urmă este în același timp transcendentă și imanentă omului. Dat fiind că această vedere înseamnă îndumnezeirea omului și aparține ordinii întrupării, trebuie să afirmăm transcendența sa față de ordinea creaturală[34]. Însă, pe de altă parte, trebuie să considerăm și imanența vederii. Nu este un bine accidental pentru om, ci singurul care poate da ființei umane perfecțiunea sa definitivă. Într-adevăr, din moment ce știm din revelație că e posibilă, vederea lui Dumnezeu trebuie să fie considerată ca perfecțiunea cea mai mare a ființei intelectuale create. Din posibilitatea acestei vederi trebuie să deducem existența în om a unui aspect ontologic care îl face „capabil" să ajungă la ea[35].

În același timp, trebuie să păstrăm faptul că gratuitatea întrupării și a vederii ne obligă să descoperim o inteligibilitate în om la marginea chemării sale de a-l vedea pe Dumnezeu. Noțiunea de „creatură intelectuală" sau echivalentul ei „spirit finit" ne arată acest nucleu inteligibil al ființei creaturale a omului[36].

Analiza acestui concept de „creatură inteligibilă" ne arată că, în transcendența sa, vederea lui Dumnezeu este unica plinătate de sens a omului. În „spiritul finit" există un anumit paradox, o tensiune, între condiția spirituală, care indică deschiderea nelimitată a ființei, și limita proprie creaturii. Aceasta nu poate să depășească de la sine tensiunea dintre act și potență, este întotdeauna supusă legii progresului și, de aceea, nu va putea niciodată să ajungă decât la o cunoaștere mediată a lui Dumnezeu, prin analogie; această cunoaștere ar fi întotdeauna imperfectă, nu ar fi niciodată pe deplin satisfăcătoare; într-adevăr, ar rămâne mereu întrebarea referitoare la modul în care Dumnezeu este în sine însuși. Esența lui Dumnezeu poate fi cunoscută numai prin intuiție; cu această cunoaștere, intelectul creat dobândește imobilitatea perfectă și deplina satisfacție. Însă, aceasta e posibil numai prin har, deoarece pentru a ajunge la

---

[33] Așa a făcut mai ales în al doilea dintre articolele citate în nota precedentă; cf. J. ALFARO, „Il problema teologico...", 256ș.u.; 263: „Gratuitatea vederii lui Dumnezeu va trebui să fie considerată în perspectiva transcendenței absolute a întrupării".

[34] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 9; IDEM, „Il problema teologico...", 264.

[35] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 15-19.

[36] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 12-15; IDEM, „Il problema teologico...", 271-278.

Dumnezeu nu sunt suficiente puterile naturale[37]. Ceva asemănător putem spune și despre libertatea umană: toate bunurile pe care omul le poate cunoaște nu determină în mod absolut voința sa, nici Dumnezeu, întrucât acesta este cunoscut numai în mod mediat. Numai prin vederea lui Dumnezeu, libertatea ajunge la acela dincolo de care nu se poate dori altceva: Dumnezeu ca bine suprem[38].

În orientarea spiritului finit către Dumnezeu, Alfaro descoperă punctul de inserare a vederii lui Dumnezeu în ființa creaturală a omului, astfel că această plinătate, fără să înceteze de a fi transcendentă, este imanentă omului; în condiția sa de spirit, omul duce deschiderea la plinătatea ei în vederea lui Dumnezeu[39].

În om există, așadar, în mod real o orânduire și o dorință a vederii lui Dumnezeu; însă, această dorință înnăscută are caracteristici specifice, pentru că omul nu poate să o satisfacă doar cu puterile sale. Acest fapt nu este în contradicție cu noțiunea de „dorință"; pentru ca aceasta din urmă să aibă un sens, este suficient ca ceea ce e dorit să-l perfecționeze pe cel care o atinge; și acesta e cazul vederii lui Dumnezeu. Dorința vederii nu include exigența ontologică a acestei vederi. Însă, această dorință conferă creaturii intelectuale premisa fundamentală a dinamismului ei. De aceea, dorința este condiționată cât privește scopul, însă este necondiționată cât privește aspectul normativ al activității spiritului[40]. Prin urmare, dacă omul nu ar fi chemat la vederea lui Dumnezeu, această dorință ar continua să-l împingă la dobândirea unei cunoașteri tot mai mari, la o apropiere tot mai mare de Dumnezeu. Dar nu va ajunge niciodată la satisfacția deplină, nu va depăși perfectibilitatea nelimitată proprie ființei sale creaturale și spirituale. De aici și faptul că ar putea fi gândit omul în „natura pură". Însă, în această situație, ar fi o ființă aparent antinomică, orânduită spre vederea lui Dumnezeu, dar fără să o poată atinge[41].

Acest fapt însă ar face absurdă existența sa. Pe de o parte, există o singură finalitate a spiritului finit, vederea lui Dumnezeu; nu există două finalități în

---

[37] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 19ș.u.; IDEM, „Il problema teologico...", 358-360; și 300-309. Se poate nota o evoluție între cele două articole. În primul, se vorbește despre „imobilitatea" creaturii intelectuale când a ajuns la scopul său ultim. În al doilea, se vorbește mai degrabă despre „durata îndumnezeitoare"; „experierea spirituală a lui Dumnezeu care va câștiga în profunzime" etc.

[38] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 20-23.

[39] Cf. J. ALFARO, „Il problema teologico...", 344.

[40] Cf. J. ALFARO, „Il problema teologico...", 353; IDEM, „Trascendencia e inmanencia...", 35.

[41] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 39.

ființa umană[42]. Pe de altă parte, însă, chiar fără să-și atingă această finalitate ultimă, omul fără har ar avea o rațiune suficientă de a exista. Ar trăi într-un progres indefinit în fața lui Dumnezeu, care, chiar dacă nu l-ar apropia de vedere, ar fi totuși o creștere autentică față de punctul de plecare și de etapele precedente[43]. Ar exista astfel o anumită „fericire naturală", care este fundamentul posibilității „naturii pure"[44]. Arătând în acest mod inteligibilitatea acesteia din urmă, apare caracterul gratuit pe care îl are, pentru om, deplina fericire în vederea lui Dumnezeu.

2.3. Henri de Lubac

Teologul francez și-a prezentat pentru prima dată reflecțiile asupra acestei chestiuni în epilogul de la lungul studiu istoric ce constituie cartea sa *Surnaturel*, publicat în 1946. Opera a dat naștere la multe discuții; autorul însuși și-a nuanțat ulterior gândirea în alte publicații și și-a mărit considerabil expunerea sistematică în noua carte, *Le mystère du surnaturel*, apărut în 1965[45]. Nefiind acesta locul pentru un studiu exhaustiv al gândirii autorului nostru, mă limitez la această ultimă carte, în care este expusă mai pe larg poziția sa.

De Lubac se opune gândirii dualiste care consideră „natura" ca o ordine închisă în sine, și „supranaturalul" ca o adăugire exterioară care nu ar privi-o intrinsec. Însă, notează autorul, nu rareori, încercând să se facă distincție între

---

[42] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 346.354.368 etc.

[43] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 364; H. de Lubac, fără să se refere direct la Alfaro, se opune acestui mod de a gândi; cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 262ș.u.; cf. ceea ce urmează și notele corespunzătoare.

[44] Cf. J. Alfaro, „Trascendencia e inmanencia...", 30ș.u. J.I. Gonzalez Faus, *Proyecto de hermano*, 164ș.u. prelungește reflecția lui Alfaro la dimensiunea socială a omului: în Cristos se poate realiza deplina comuniune pe care omul o dorește, dar pe care nu o poate atinge cu propriile sale puteri. În ambele cazuri se realizează un efort pentru a vedea până la un anumit punct ceea ce ar fi dorința omului în ordinea naturală și, deci, pentru a determina într-un fel conținutul „naturii pure".

[45] H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; tr. italiană *Il mistero del soprannaturale*, mai întâi, Il Mulino, Bologna 1967, apoi, Jaca Book, Milano 1978, la care vom face referință. În același an, a apărut reelaborarea studiului istoric care constituia partea principală a volumului din 1946, cu titlul *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965. O altă carte apărută ulterior, *Petite Catechèse sur Nature et Grâce*, Paris 1980, nu aduce elemente care să prezinte o noutate substanțială cât privește problema ce ne interesează. Cf. cele spuse deja în nota 22. Se poate vedea și M. Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach H. de Lubac*, Einsiedeln 1979; N. Ciola, *Paradosso e mistero in H. de Lubac*, Roma 1980, 20-62; B. Sesboüé, „Le surnaturel chez H. de Lubac", *RSR* 80 (1992) 373-408.

aceste două ordini, se ajunge la efectul contrar celui voit, pentru că se creează confuzie între ele: ordinea supranaturală este gândită ca o reproducere, pe un plan superior, a ceea ce se crede deja atins de „natură". Astfel, uneori, ordinea supranaturală este coborâtă la cea creaturală sau, dimpotrivă, se face din natura pură o copie a ordinii concrete existente: se vorbește despre fericirea naturală, ordinea morală naturală etc., ca și cum s-ar ști exact în ce constă acestea. Alteori, natura este gândită ca fiind atât de perfectă încât face inutil supranaturalul; sau este atât de coborâtă încât, în loc să se facă o distincție între aceste două ordini, se ajunge la o separare și un divorț între ele[46].

În fața acestei panorame, de Lubac va încerca să facă abstracție de conceptul de „natură pură". Omul care există în realitate nu are alt scop decât vederea lui Dumnezeu. Dacă nu-l atinge, el nu rămâne la un stadiu de fericire inferioară, ci este un „condamnat". Dacă, pentru a salva gratuitatea acestei ordini actuale, se recurge la noțiunea de „natură pură", se vorbește despre o posibilitate, însă ar fi vorba de o altă ordine a lucrurilor, de o altă omenire, de un alt subiect. Gratuitatea supranaturalului nu trebuie să se rezolve într-o relație cu alte lumi posibile, ci aici și acum. De aceea trebuie să afirmăm că vederea lui Dumnezeu nu este obiectul unei exigențe, nici chiar în cazul unei ființe care nu are altă finalitate. Darul lui Dumnezeu, în calitate de dar, este gratuit, și nu poate să nu fie astfel, pentru că Dumnezeu se dăruiește mereu pe sine din iubire[47].

Când ne gândim la binefacerile lui Dumnezeu, ne gândim în mod necesar în doi „timpi": într-un prim moment, spunem „Dumnezeu mi-a dat existența"; și, într-un al doilea moment, „Dumnezeu a imprimat în această existență o finalitate supranaturală". Al doilea adaugă la primul o nouă perfecțiune. Acest mod de proceda este inevitabil, pentru că intelectul nostru este obligat să distingă pentru a înțelege. Prima formulă exprimă abisul care separă nimicul de ființă; a doua, distanța dintre creatură și chemarea la filiațiunea divină. Din punctul nostru de vedere, este necesar să păstrăm un dublu dar divin, la care corespunde o dublă libertate din partea lui Dumnezeu. Însă, acest mod de gândire nu este suficient. În om, nu există nimic anterior darului lui Dumnezeu; acesta se deosebește de orice dar uman. Nu există nimic anterior creației prin care Dumnezeu ne conferă existența. Nu există un „eu" precedent care să primească darul existenței. În plus, observă de Lubac, – și aici se află originalitatea gândirii sale –, nu există nici un „eu" anterior finalității supranaturale

[46] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 91-107, în special 96.
[47] Cf. H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 111ș.u.

pe care Dumnezeu o imprimă în el. Și această finalitate aparține „eu”-lui meu, determină existența mea, așa cum este determinată de creație. Fiind Dumnezeu mai intim decât intimitatea noastră, darul său are unele caracteristici de interioritate pe care nu le poate avea nici un alt dar uman. De aceea, aceste două momente pe care noi ni le putem imagina, cel al creației și cel al chemării la vederea lui Dumnezeu, nu există în realitate: dacă ne gândim la ele, inventăm un subiect fictiv. La limită, nu putem spune „Dumnezeu m-a creat” și, apoi, „Dumnezeu a pus în mine o finalitate supranaturală”. Aceste două dimensiuni ale lucrării lui Dumnezeu determină ființa mea. În ordinea actuală, nu ne putem gândi decât la planul unitar al lui Dumnezeu, care ne constituie în ceea ce suntem. Cu aceasta nu vrem să spunem că ordinea supranaturală ar fi o consecință necesară a creației. Dimpotrivă, este un har mai mare, dar pentru a-l afirma, nu e necesar să recurgem la natura pură. De Lubac dă două exemple: să admitem că evoluția nu ar avea un alt sens în mintea divină, decât să facă posibilă apariția omului; trebuie să spunem de aceea că aceasta din urmă este o simplă consecință a evoluției? Sau dacă afirmăm că întreaga istorie a Israelului nu are altă finalitate decât pregătirea venirii lui Isus, suntem obligați să concludem că aceasta nu este gratuită sau că derivă în mod necesar din ceea ce o precede[48]? Ceva asemănător se verifică în cazul ridicării la ordinea supranaturală: dorința de a-l vedea pe Dumnezeu este imprimată în suflet, și această finalitate unică se află în rădăcinile ființei noastre, dar nu pentru aceasta vederea și comuniunea cu Dumnezeu încetează de a mai fi gratuite. Nu înseamnă că natura cere darul supranatural, pentru că nu este nimic în natură care să-l „reclame”, ci Dumnezeu suscită natura ca să-l poată primi. De Lubac citează o frază expresivă: „prius intenditur deiformis quam homo”[49], adică faptul că primul, în planul lui Dumnezeu, este o ființă „deiformă”, imagine a sa și părtașă la viața sa; Dumnezeu creează omul tocmai pentru ca această îndumnezeire să poată avea loc. Dumnezeu nu gândește mai întâi creația și, apoi, ridicarea, ci invers[50].

Paradoxul „naturii spirituale”, care ca atare nu poate fi „definită”, e că nu-și are în ea însăși scopul, ci în Dumnezeu. Acest scop supranatural nu poate fi cerut de om, dar este singurul posibil. De aici paradoxul omului: dorește și

[48] Cf. H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 133-144.

[49] H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 154; păcat că de Lubac nu indică proveniența frazei.

[50] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 155ș.u.; și 168ș.u.

tinde în mod natural spre un scop care, în virtutea esenței sale, poate fi atins doar prin har[51].

Dinamismul omului către Dumnezeu este prezent în natură, dar în sine nu are nici o eficacitate, după cum nu este nici semnul vreunei exigențe[52]. Dorința se află în noi, însă satisfacerea ei este doar un har. Paradoxul este depășit numai prin credință[53]. Dat fiind că natura spirituală are dorința vederii lui Dumnezeu, dacă nu ar fi finalizată spre ea, nu ar avea cu adevărat finalitate. Progresul indefinit către un bine ce nu va fi niciodată atins (acela care, după unii autori, așa cum am văzut, ar fi condiția „naturală" a omului), pentru de Lubac, este o soluție nesatisfăcătoare; pentru că nu există două posibilități: dacă există un progres real spre acest scop, atunci există deja un început al posedării, dar aceasta este exclusă prin definiție; dacă nu este, nu se poate vorbi de un progres, pentru că acesta nu se măsoară în funcție de punctul de plecare, ci în funcție de cel de sosire; dacă nu ne apropiem în mod real de el, nu există progres. Destinul omului abandonat naturii sale ar fi, prin urmare, comparabil cu pânza Penelopei sau cu piatra lui Sisif[54]. Unica finalitate posibilă a omului este cea supranaturală, chiar dacă e complet gratuită, și aceasta în așa fel încât să pară că, fără această finalitate, creatura intelectuală cu greu ar putea avea sens. Tentativa lui de Lubac este să arate că nu e necesar să se recurgă la natura pură pentru a salva gratuitatea ridicării omului. În orice caz, trebuie să se țină cont de faptul că autorul francez subliniază că ar fi posibile o lume și o „omenire" și fără această ridicare, însă ar fi atât de diferite de acelea care există în mod real încât, cu această idee, nu ar fi garantată gratuitatea darului lui Dumnezeu oferit în mod real[55]. În încercarea sa, de Lubac se bazează pe tradiție care, practic, până la Gaetan, nu a luat în considerație această posibilitate. Până în acel moment, gratuitatea ordinii supranaturale a fost salvgardată și cu afirmarea dorinței naturale de a-l vedea pe Dumnezeu; cu aceasta nu se cădea în „extrinsecismul" timpurilor succesive, la care a dus nu atât dezvoltarea conceptului de natură pură, cât mai ales sistemul bazat pe el.

---

[51] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 171ș.u.

[52] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 201ș.u.

[53] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 231ș.u.

[54] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 251-273; titlul capitolului este semnificativ: O „finalitate fără scop".

[55] Cf. nota 47.

Poziția lui de Lubac a trezit multe discuții[56]. Cred că trebuie apreciat mai ales efortul său de a arăta gratuitatea darului iubitor al lui Dumnezeu în ordinea prezentă. Este un element nou, de mare valoare, chiar dacă poate trebuie să-l plasăm într-o perspectivă mai amplă. Recuperarea gândirii marilor teologi scolastici este un alt punct în favoarea sa. Mai multe dificultăți a creat afirmația sa referitoare la dorința naturală de a-l vedea pe Dumnezeu într-un mod care să fie necondiționat, alături de negarea faptului de a se lua în considerație ideea naturii pure. Cât privește această noțiune, trebuie notat că de Lubac se îndepărtează, și pe bună dreptate, de cei care pleacă de la ea pentru a justifica gratuitatea supranaturalului, dar nu pare să se confrunte cu poziția acelora care o consideră doar o simplă ipoteză limită, ipoteză la care se refuză de a i se stabili conținutul. În reflecțiile pe care le vom face în continuare, vom reveni asupra acestor chestiuni.

3. Încercare de sinteză

Scurtul *excursus* istoric și analiza, puțin mai atentă, a ceea ce au spus cu privire la această temă câțiva teologi din timpul nostru care s-au ocupat de ea, ne-au ajutat să vedem complexitatea și dificultatea acestei chestiuni. Cred că lucrul fundamental este reflecția asupra punctului de plecare, punct de unde începe discuția.

Atrage atenția faptul că, în afară de câteva excepții pe care le-am indicat, în anii de vârf ai discuției cu privire la supranatural nu s-a pus deloc în evidență că fundamentul gratuității ridicării omului la comuniunea cu Dumnezeu este chiar gratuitatea întrupării[57]. Trebuie să plecăm de la faptul că nu există alt „har” decât Isus însuși, trimis de Tatăl, și darul Duhului său care ne face fii ai lui Dumnezeu. Oferirea Fiului este un act de iubire *ad extra* mult mai mare decât ne putem gândi în Dumnezeu și, de aceea, este cel mai mare „har”. Din

[56] Cf., de exemplu, J. Alfaro, „Il problema teologico...”, 288-299. Cf. și operele citate la nota 22 și 45.

[57] Excepție face H.U. von Balthasar, „Der Begriff der Natur...”, 455. Am făcut deja referință la J. Alfaro, „Il problema teologico...”, 259ș.u., să notăm însă că acest articol este din 1973. Henri de Lubac, în introducerea la cartea sa *Il mistero del soprannaturale*, 45ș.u., scrie că a voit să rămână în câmpul „ontologiei formale” și, prin urmare, nu a recurs la vocabularul alianței, nici la cel al misterului creștin și nici nu a voit să ia în considerație funcția mediatoare a Cuvântului întrupat. Atunci se considera că vocația divină a omului ar fi putut fi contemplată fără o referință explicită la Isus. Nu cred că astăzi ar avea sens considerarea problemei supranaturalului la marginea cristologiei.

punct de vedere antropologic, „harul" va fi numai consecința pe care o are pentru noi acest act de iubire a lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, trebuie să luăm în considerație datul neotestamentar al creării lumii în Cristos și pentru Cristos. Întruparea nu este doar cel mai mare act de iubire a lui Dumnezeu și, deci, gratuitatea prin excelență, ci și fundamentul a tot ce există. Aceasta e valabil în special pentru om. Cristos este întâiul născut al întregii creații și întâiul născut dintre cei morți, iar noi existăm pentru a putea fi imagini ale Fiului, perfect configurate după asemănarea sa, fii în el și cu el. Din punct de vedere teologic, decisiv pentru constituția omului este invitația lui Dumnezeu la comuniunea cu el, de a participa la relația care, în sânul iubirii intratrinitare, îl unește pe Isus cu Tatăl. Singura „definiție" teologică originară și primară a omului este cea care pleacă de la planul pe care Dumnezeu îl are cu el.

Orice altă definiție va fi, din punct de vedere teologic, secundară, și nu poate fi luată ca punct de plecare pentru reflecția noastră asupra problemei supranaturalului. Acest lucru este valabil mai ales pentru toate acele încercări, asupra căror legitimitate nu discutăm aici, de a „defini" sau descrie natura omului, adică a ceea ce este omul „în sine" sau ar fi la marginea economiei întrupării. Aceste noțiuni trec peste un element decisiv al ființei omului existent, element care este chemarea sa de a fi imagine a lui Dumnezeu; pe de altă parte, după logica lor internă, trebuie să fie valide atât pentru omul existent cât și pentru un altul care ar fi putut exista; de aceea, nu pot fi un punct de plecare adecvat pentru teologie. Omul este, întâi de toate, ceea ce Dumnezeu, cu iubirea sa creatoare și eficace, a voit și vrea să fie. Nu există o noțiune de „om" anterioară voinței divine exprimate în fapte sau, cel puțin, nu avem acces la ea: „voința unui Creator atât de mare constituie natura oricărui lucru creat"[58]. Acest punct este decisiv. Părinții Bisericii nu defineau omul în mod filozofic, ci plecând de la istoria mântuirii, punctul de vedere care îl determină cel mai radical, chiar dacă la prima vedere pare să fie adevărat contrariul. Plecând de la premisa creării omului în Cristos, nu putem afirma altceva. Orice definiție obținută pe un alt drum decât planul lui Dumnezeu, va fi întotdeauna derivată și, din punct de vedere teologic, incompletă. Nu există, prin urmare, o noțiune de om pe care să o putem presupune ca „anterioară" față de ceea ce ne-a arătat voința iubitoare a lui Dumnezeu.

---

[58] Augustin de Hippona, *De civ. Dei*, 21, 8, 2: „Voluntas tanti Creatoris, conditae rei cuiusque natura est", citat de H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 71.

Este adevărat că noi ne gândim întâi ca existenți și, apoi, ca „harificați" de Dumnezeu. La fel cum, mai întâi, gândim lumea ca existentă și, apoi, ne gândim la întruparea Fiului lui Dumnezeu. Știm însă că trebuie să facem efortul de a corecta aceste reprezentări, inevitabile până la un anumit punct. Creația nu are un alt sens decât acela de a face posibilă venirea lui Isus și comunicarea vieții divine creaturii capabile să o primească. Omul, așadar, este gândit, înainte de toate, pentru a putea primi filiațiunea divină. Aceasta este „natura" noastră cea mai profundă, așa cum a voit-o Creatorul[59]. Această chemare la comuniunea cu Dumnezeu ține de esența concretă a omului care vine în lume; nu cunoaștem o ființă umană care să nu fie atinsă și determinată interior de această condiție[60]. Nu există alți oameni în afară de cei chemați în Cristos la filiațiunea divină; nu există altă finalitate a omului. Dacă această finalitate este dată deoparte, este frustrat omul întreg. Nu se poate face apel la o finalitate „naturală" suplimentară. Comuniunea cu Dumnezeu în Cristos îl realizează pe om, pentru că el nu a fost gândit pentru altceva. Ori, și aici doresc să reiau o intuiție a lui H. de Lubac, acest dar al lui Dumnezeu va fi întotdeauna gratuit, chiar și pentru acele ființe ca noi, care nu au altă finalitate decât să-l primească; nu avem dreptul și nici nu putem să-l pretindem, chiar dacă Dumnezeu ne-a creat ca să-l putem primi.

Darul iubirii este întotdeauna gratuit, nu se poate invoca vreun drept față de el; altfel, nu ar mai fi un dar al iubirii. Plinătatea umană a filiațiunii divine în Isus, chiar dacă omul este destinat ei, nu poate fi primită decât ca har, pentru că darul și harul radical este Isus însuși. Acest lucru este și mai adevărat, dacă ne gândim că omul a fost și este infidel față de Dumnezeu prin păcat; pe

---

[59] Amintim „esența concretă" a omului despre care vorbea K. Rahner. Pentru H.U. von Balthasar, „Der Begriff der Natur...", 455, „natura" omului este condiția în care se află omul, singura voită de Dumnezeu; „natura pură", în schimb, vorbește, cred foarte exact, despre „natura abstractă"; cf. *Ibidem*, 454ș.u.; 458ș.u.; dat fiind că ar putea să existe multe naturi posibile (de aici calificativul de „abstractă") crede că trebuie să se renunțe la a se vorbi despre ceea ce ar fi omul fără har. Alte scurte reflecții ale autorului cu privire la această temă se găsesc în *Teodrammatica.* 3. *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983, 284ș.u.; cf. articolele la care am făcut referință în nota 23. De Lubac crede că a pleca de la natura pură echivalează cu uitarea conceptului creștin de om; *Il mistero del soprannaturale*, 201; *Agostinismo e teologia moderna*, 262.

[60] Se schimbă modul de a numi acest fapt care, în general, este recunoscut; K. Rahner vorbește, cum am văzut, despre „existențialul supranatural"; G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, 65ș.u., despre „existențialul cristic"; L. Malevez, „La gratuité du surnaturel", 686-689, vorbește despre „existențialul adăugat peste" (*surajouté*); formulare mai puțin fericită, pentru că sugerează ideea unei adăugări externe.

de altă parte, e clar că gratuitatea radicală a darului lui Dumnezeu se bazează pe faptul că acest dar este oferit creaturii, și nu doar celui păcătos[61]; această condiție, la care orice om este părtaș, adaugă un alt aspect la această gratuitate concretă.

Trebuie să facem un pas înainte: nu numai darul concret al harului, ci și chemarea inițială de a-l primi este gratuită, merge dincolo de gratuitatea creaturală. Omul care suntem nu poate fi definit în mod adecvat în relația sa cu Dumnezeu plecând numai de la condiția sa de creatură. Desigur, omul este creatura lui Dumnezeu, pentru că ființa sa nu are alt fundament decât voința iubitoare a lui Dumnezeu și, în diferența sa radicală de el, depinde în mod absolut de Dumnezeu[62]. Dar, fără să înceteze a fi creatură, este ceva mai mult decât aceasta, pentru că chemarea divină la comuniunea cu Creatorul nu se deduce din condiția sa de creatură. Aceasta, în totala sa dependență și diversitate față de Creator, nu poate ajunge niciodată la Dumnezeu cu puterile sale. Având în vedere destinul final al omului care ni se deschide în Cristos, trebuie să afirmăm condiția sa „supracreaturală"; este, în mod inseparabil, creatura lui Dumnezeu și, în același timp, ceva mai mult decât aceasta. Este o creatură care depășește această condiție, și este astfel deoarece e nevoie de o ființă distinctă de Dumnezeu, pentru ca acesta să se poată comunica și să ofere în mod liber iubirea sa.

Întreaga ființă a omului, inclusiv dimensiunea sa creaturală, este orânduită interior către primirea filiațiunii divine prin participarea la cea a lui Isus: numai dacă o urmează se realizează ca om.

Omul este creatura lui Dumnezeu, însă această condiție nu este suficientă pentru a exprima toate dimensiunile relației care îl unește cu Dumnezeu. Plecând de aici, cred că este posibil să înțelegem „natura" omului ca echivalentă cu condiția sa creaturală, cu relația sa cu Dumnezeu, care este proprie creaturii. În mod consecvent, ne putem gândi că termenul „supracreatural" poate să-l înlocuiască, în mod avantajos, pe cel mai tradițional de „supranatural", cât privește caracterizarea teologică a ființei omului în relația sa cu Dumnezeu. Nu e vorba de a promova o înlocuire a numelor, înlocuire care e mereu dificilă atunci când un termen este înrădăcinat în tradiția teologică. E doar o încercare de a ne apropia de noțiunea de „natură", privilegind aspectul de relație cu

---

[61] J. ALFARO, „Il problema teologico...", 267: „Explicația teologică a transcendenței harului bazată doar pe condiția de păcătos a omului, este insuficientă"; cf. și *Ibidem*, 268ș.u.; 324. Nu putem să nu fim de acord cu această afirmație.

[62] Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede...*, 111ș.u.; P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, 21ș.u.

Dumnezeu în locul conținuturilor concrete[63]. În definitiv, este vorba de a preciza diferitele aspecte ale relației noastre cu Dumnezeu, singura cale pentru a ilumina misterul ființei noastre. Ceea ce suntem este determinat de această relație, mult mai mult decât de situația în care ne aflăm în comparație cu ceea ce ar fi, în mod ipotetic, „natura" noastră. Cu acest mod de a proceda putem evita dificultățile la care făceam referință la începutul acestui paragraf cât privește noțiunea de om de la care se pleacă[64].

Pe de altă parte, prin faptul că este vorba de un element relativ, noțiunea de creatură este formală, exprimă relația cu Dumnezeu, dar nu ne trimite la conținuturi materiale concrete; cu aceasta, nu suntem obligați să definim sau să descriem ceea ce este „natura", pentru că ne lipsesc punctele de referință pentru a o face[65]. Omul, creatură a lui Dumnezeu, nu epuizează în această condiție relația cu Dumnezeu în care se află. Este o creatură și, în același timp, ceva mai mult decât aceasta: este o creatură chemată la prietenie și la filiațiune, obiect special al predilecției divine. Este o creatură chemată să participe la viața însăși a lui Dumnezeu.

După cum am notat deja, condiția supracreaturală a omului nu elimină ființa sa creaturală; dimpotrivă, o implică. Nu putem intra în comuniune cu

---

[63] Deja H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, 308, identifică natura cu ființa creaturală: „Natura... este creaturalitatea ca atare"; cf. și *Ibidem*, 310. Se poate vedea și K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zürich 1948, 247: „omul în pura sa creaturalitate – am putea spune: în natura sa umană". Cât privește această terminologie, cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 288.

[64] Dificultăți de care teologia nu se eliberează întotdeauna; se vorbește mereu de capacitatea „omului" de a primi harul, de posibilitatea existenței „omului" care să nu fie destinat vederii lui Dumnezeu, de ceea ce se întâmplă cu omul plecând de la istoria mântuirii etc. Este vorba de noțiuni de om derivate, deduse din ceea este unica realitate a ființei umane; ele sunt legitime, dacă sunt bine înțelese. Rămâne deseori însă suspiciunea că, în definirea omului, se face abstracție de relația cu Dumnezeu și că se recurge la o noțiune care, în mod inconștient, este presupusă ca anterioară voinței creatoare și salvifice a lui Dumnezeu.

[65] Cu această imposibilitate sunt de acord toți teologii care nu se gândesc la două ordini separate, cea de natură și cea de har. Există însă diferențe între ei. De Lubac afirmă că „omul" care nu este destinat vederii lui Dumnezeu ar fi complet diferit de noi: *Il mistero del soprannaturale*, 104ș.u.; H.U. von Balthasar, „Der Begriff der Natur...", 460, caracterizează drept „agnosticism" poziția sa în ceea ce privește conținuturile naturii pure sau abstracte; Rahner nu încearcă să definească conținutul „restului" care ar fi natura. Alfaro, în schimb, vrea să scoată în evidență „determinările inteligibile" ale omului în afara ordinii harului („Il problema teologico...", 315ș.u.). El recunoaște însă că nu e posibil „să se distingă clar tot ceea ce aparține în mod exclusiv structurii spirituale-finite a omului. Va rămâne o graniță nedeterminată", *Ibidem*, 365.

Dumnezeu decât datorită faptului că suntem distincți de el, adică, întrucât suntem creaturi. Ori, nici această comuniune și nici chemarea la ea nu pot fi niciodată exigențe ale creaturii. Acesta este punctul decisiv al gratuității condiției supracreaturale a omului. Chiar dacă planul lui Dumnezeu cu noi este unitar, din punctul nostru de vedere, nu avem o altă soluție decât să vorbim de două „gratuități", ireductibile una la alta: în virtutea unuia dintre aceste daruri gratuite suntem creaturi ale lui Dumnezeu, existăm cu unele caracteristici; în virtutea celuilalt dar, condiția noastră o depășește pe cea de creatură, pentru că am fost creați în Cristos pentru a reproduce imaginea Fiului și, astfel, să intrăm în comuniune cu Tatăl. Aceste două „daruri", distincte deși inseparabile, sunt la fel de esențiale pentru constituția ființei noastre de oameni. Ne sunt date într-o unitate indivizibilă. Al doilea dar este infinit mai mare decât primul, deoarece se fundamentează pe autodăruirea lui Dumnezeu, pe oferirea Fiului și pe darul Duhului Sfânt, și nu doar pe producerea de către Creator a ceva distinct de el. Cu toate acestea, prima gratuitate este condiția de posibilitate pentru cea de a doua: Dumnezeu nu se poate dărui *ad extra* decât unuia distinct de el. Pe de altă parte, creatura nu poate pretinde niciodată dăruirea lui Dumnezeu, în special întruparea Fiului. Ar exista totuși posibilitatea creației, inclusiv a unor ființe dotate cu rațiune, fără ca aceasta să fie însoțită de cel de-al doilea dar.

Să rezumăm ceea ce am spus până aici: singurul punct de plecare valid pentru studierea problemei supranaturalului este omul care există, singurul care, la limită, merită acest nume, pentru că este singurul pe care Dumnezeu a voit să-l cheme la existență; acest om este astfel prin creaturalitatea și chemarea sa la comuniunea cu Dumnezeu, singurul scop pentru care a fost creat. Vedem, prin urmare, că nu este suficient să definim relația noastră cu Dumnezeu și, deci, ființa noastră, drept „creatură". Am fost creați după imaginea lui Dumnezeu, suntem creaturile sale și, în același timp, ceva mai mult decât atât: suntem chemați să fim fiii săi. Ființa noastră este rodul unui plan divin unitar (nu vom insista niciodată îndeajuns asupra acestui punct) în care, din punctul nostru de vedere, trebuie să distingem două „momente" de gratuitate, orânduite unul pentru celălalt: libertatea lui Dumnezeu în creație și libertatea și mai mare a acestuia în a ni-l da pe Fiul său și a face din noi fii în el; al doilea moment nu depinde de primul, pentru că altfel l-am face pe Dumnezeu dependent de ceea ce nu este Dumnezeu, de ceea ce el însuși a creat; Cristos nu ar mai fi darul suprem. În același timp, însă, acest al doilea moment îl presupune pe cel dintâi al creației libere care, în cazul nostru concret, nu are altă finalitate

decât cea de a face posibilă comunicarea lui Dumnezeu însuși. Omul este o creatură chemată la filiațiunea divină; unității planului lui Dumnezeu îi corespunde unitatea originală a ființei noastre în diversitatea aspectelor sale.

Dacă existența creaturii este condiția de posibilitate a autocomunicării lui Dumnezeu, trebuie să adăugăm că această creatură trebuie să aibă anumite caracteristici pentru a putea fi destinatara acestui dar; este de neconceput că acest dar ar putea fi primit de o creatură irațională. Omul este înzestrat cu inteligență tocmai pentru că este chemat la comuniunea cu Dumnezeu. Ori, dacă creaturalitatea ca atare nu implică nici o exigență de autodăruire din partea lui Dumnezeu, atunci nici raționalitatea nu implică acest lucru.

Raționalitatea este doar un atribut ce califică anumite creaturi, dar niciodată nu le face să depășească această condiție. Prin urmare, Dumnezeu ar fi putut crea ființe raționale fără să le destineze la comuniunea cu el și la viziunea beatifică (cf. DS 3891). Raționalitatea nu implică condiția supracreaturală a aceluia care o posedă, ci dimpotrivă. În creatura rațională nu poate exista nici o exigență a întrupării Fiului, chiar dacă oamenii nu există decât pentru a fi conformați imaginii lui Isus mort și înviat.

Posibilitatea unei „naturi pure" se bazează pe faptul că „raționalitatea", ca și „creaturalitatea", nu implică chemarea la comuniunea cu Dumnezeu. Această afirmație este necesară pentru a salva libertatea totală a întrupării Fiului, care nu poate depinde, o spunem din nou, de existența niciunei creaturi. În plan pur creatural, ar fi posibilă o relație cu Dumnezeu a unei creaturi înzestrate cu intelect.

În omul care există cu adevărat, nu ar fi lipsit de sens „restul" care constituie „natura" sa în sens abstract. Dar, odată spus acest lucru, cred că trebuie să renunțăm la a descoperi ceea ce ar fi concret această natură. Nu e nevoie să o facem la punctul nostru de plecare, conform căruia singurul om pe care îl luăm în considerație este cel care există, singurul care, la limită, poate fi numit „om". Condiția de creaturi raționale pe care noi o experimentăm, există în funcție de chemarea la filiațiunea divină. Ce caracteristici ar avea un intelect care nu este destinat acestui scop? Posibilitățile sunt infinite. Diferența dintre o ființă chemată la comuniunea cu Dumnezeu și una care nu ar fi, este atât de abisală încât încercarea de a vedea ce ar fi un „om" fără această chemare plecând de la ceea ce suntem, mi se pare o încercare destinată falimentului[66]. E

[66] S-ar putea argumenta că trebuie să știm ceva despre ceea ce ar fi un „om" care nu este destinat comuniunii cu Dumnezeu, pentru că numai prin această confruntare putem aprecia gratuitatea a ceea ce posedăm; de aceea, diferența față de aceste posibile ființe raționale nu

imposibil să izolăm, în ființa noastră concretă, condiția noastră creaturală de celelalte elemente din care suntem constituiți; în orice caz, e clar că rezultatul nu am mai fi noi înșine. După cum am spus de mai multe ori, constituția ființei noastre personale, „eu"-l nostru, include destinul la comuniunea personală cu Dumnezeu în Cristos. Prin urmare, natura pură este un concept limită ale cărui conținuturi trebuie să renunțăm a le descrie.

Această chestiune este importantă, pentru că, așa cum am văzut, teologia modernă de orientare tomistă a încercat să evite extrinsecismul gândirii tradiționale recurgând la teza dorinței naturale de a-l vedea pe Dumnezeu. Ar fi vorba, după unii autori, de o dorință condiționată, nu absolută, care nu ar face absurdă ființa rațională ce nu este destinată vederii lui Dumnezeu. În această deschidere radicală către Dumnezeu a „spiritului finit" s-ar insera chemarea la viziunea beatifică, astfel că putem vorbi în mod apropriat de imanența harului, adică de perfecționarea internă a creaturii raționale, pe care harul o presupune. Poate prin aceeași caracterizare a omului ca „spirit finit" este prejudecată puțin și soluția problemei, pentru că „spiritul" este definit ca deschidere transcendentală către Dumnezeu[67]. Însă, e mereu posibilă întrebarea: această deschidere a spiritului este cea a creaturii intelectuale ca atare sau este deja mișcarea harului? Răspunsul mi se pare dificil, dacă considerațiile făcute până acum sunt corecte[68]. Cred că putem salva profunda „imanență" a harului recurgând și la considerații mai generale: e clar că iubirea și cunoașterea lui Dumnezeu în sine perfecționează intrinsec intelectul și voința create, pentru că el este Adevărul și Binele suprem, fără să existe posibilitatea de confruntare cu vreun alt obiect al cunoașterii și iubirii. E clar că nu putem ajunge la această cunoaștere și la această iubire în virtutea puterilor noastre creaturale, dar suntem noi înșine cei care, în virtutea darurilor Duhului Sfânt, putem cunoaște și iubi imediat izvorul oricărei ființe și al oricărui bine. Trebuie să afirmăm o „dorință" a vederii lui Dumnezeu din partea creaturii raționale ca atare?

---

poate fi atât de mare încât să nu permită un fel de comparație. În realitate, cred că această obiecție nu ține cont de faptul că, mai mare fiind darul, cu atât mai mare este diferența între cel care îl primește și cel care nu-l primește și, deci, cu atât mai mare va fi abisul care separă situația noastră reală de „natura pură". A gândi că ar fi posibilă confruntarea dintre cele două situații înseamnă a diminua diferența dintre ele: în loc să se salveze gratuitatea darului, în mod inconștient ar fi redusă.

[67] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 286; și textul lui K. Rahner citat în nota 76 din capitolul al III-lea.

[68] Amintim reflecțiile lui K. Rahner în acest sens, la care am făcut referință în acest capitol, precum și ceea ce am indicat în nota 65.

Datorită motivelor indicate deja, nu cred că avem date pentru a răspunde într-un sens sau altul[69].

Suntem însă perfecționați intrinsec de har, nu numai pentru faptul că suntem raționali, ci și pentru că suntem creaturi. Ființa creaturală și perfecțiunile sale sunt o participare la ființa și perfecțiunile lui Dumnezeu. În participarea maximă la ființa lui Dumnezeu se află perfecțiunea intrinsecă a creaturii care este capabilă să o primească. Orice creștere a acesteia în imaginea și asemănarea cu cel care a creat-o, orice perfecțiune mai mare în a fi reflexul Logosului care susține universul, este cea mai mare desăvârșire, în același timp transcendentă și imanentă, la care poate aspira. În acest sens, harul nu este doar o perfecțiunea imanentă a creaturii *raționale* (adjectiv), singura care este în măsură să-l primească, ci și a *creaturii* (substantiv) raționale, pentru că este o participare mai deplină la ființa lui Dumnezeu care fundamentează orice realitate creaturală.

---

69 H.U. von Balthasar, „Der Begriff der Natur...", 460, observă că nu vede sensul acestei întrebări, dar că, în cazul în care ar fi legitimă, el înclină spre răspunsul negativ: „Toate celelalte mi se par o retroproiectare a finalității supranaturale care există de fapt în structura naturii, datorită influenței exercitate de milenara tradiție platonizantă". Cred că, dacă nu există motive pentru a răspunde afirmativ, nu există motive nici pentru a răspunde negativ.